

A NOÇÃO DE PULSÃO NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

Vagner da Silva¹

Universidade Federal de Rondônia

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar algumas noções preliminares do conceito de pulsão no pensamento de Nietzsche. Também serão apresentados os escolhos mais comuns na análise deste conceito, e o vocabulário com o qual mais comumente Nietzsche se referiu ao conceito de pulsão e o histórico da formação deste conceito na obra do autor.

Palavras-chave: Nietzsche. Pulsão. Ontologia. Filosofia Alemã. Conceito. Subjetividade.

Abstract

The aim of this paper is to present some preliminary notions of the concept of drive in Nietzsche's thought. We will also present the most common hindrances in the analysis of this concept, as well as the vocabulary with which Nietzsche most commonly referred to the concept of drive and the history of the formation of this concept in the author's work.

Keywords: Nietzsche. Drive. Ontology. German Philosophy. Concept. Subjectivity.

Para sobre a história da origem da psicanálise um ponto obscuro: a influência do pensamento de Nietzsche sobre Freud. O que se sabe é que Freud teria negado um conhecimento extenso da obra de Nietzsche, teria mesmo afirmado que suspendeu tais leituras para que os pensamentos de Nietzsche não influenciassem os seus e teria afirmado sobre este que o considerava o homem com maior conhecimento de si que Freud tinha “conhecido”.²

1 Doutor em Filosofia da Educação pela Universidade de Campinas (UNICAMP).

2 Para mais detalhes sobre a relação de Freud e Nietzsche ver: JONES, E. *La vie e l'oeuvre de Sigmund Freud*. Paris: Gallimard, 1961, 3 tomos. E: GASSER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

A relação é mais imbricada do que parece: é sabido que Lou Andreas-Salomé se tornou amiga da família Freud, em especial de Anna Freud. A intimidade de Lou com a psicanálise nascente não foi pequena, pois ela chegou a participar da Sociedade das Quintas-Feiras³, tendo proposto a esta a leitura e discussão do livro de Nietzsche *A genealogia da moral*, ocasião em que Freud teria feito a declaração anterior sobre Nietzsche.

A despeito da negação da influência por Freud, algumas ideias dos dois pensadores apresentam convergências, embora outras sejam realmente distintas. Há proximidade com Nietzsche especialmente em algumas conclusões de Freud em *Totem e tabu*, obra publicada após a proposta de Lou na Sociedade das Quintas-Feiras, tal proximidade também é notada na maneira como Freud explica a passagem do totemismo para o monoteísmo. Um ponto do pensamento de Freud considerado como dos mais originais, sem dúvida, já estava em Nietzsche, tenha Freud se inspirado ou não nele: a teoria das pulsões.

Na segunda tópica, as pulsões assumem papel preponderante na explicação dos fenômenos de expansão e destruição da vida e das sociedades, como também no desenvolvimento e retração da sexualidade e do aparelho psíquico, por meio do par conceitual Pulsão de vida e Pulsão de morte. Todavia, se em Freud as pulsões se dividem em dois grupos distintos e antagônicos, no pensamento do filósofo de Zarathustra o problema é muito mais complexo e bem menos delimitado.

Na tentativa de compreender o que são as pulsões, Nietzsche enfrentou os mesmos problemas que Freud posteriormente enfrentaria: saber o que são as pulsões⁴.

Antes de continuar a análise de como Nietzsche construiu sua teoria pulsional, é necessário esclarecer algumas escolhas metodológicas: comumente, nos trabalhos sobre Nietzsche, a sua teoria pulsional aparece como um subitem

3 Grupo organizado pelo próprio Freud para discussões sobre a psicanálise nascente. O grupo sempre teve um caráter restrito e apenas os “preferidos” de Freud fizeram parte dele.

4 Pulsão é a tradução mais comum para o vocábulo alemão *Treib*, e sua versão plural *Treiben* (pulsões). O vocabulário utilizado por Nietzsche e suas respectivas traduções será discutido mais detidamente nas próximas páginas.

da análise da vontade de poder, dando-se maior importância a esta do que àquela. Aqui, porém optou-se por uma inversão dessa abordagem, o enfoque será na lógica pulsional e não na vontade de poder. Essa abordagem oferece uma tripla vantagem:

1. Partindo-se das pulsões, tem-se um espectro mais amplo do problema, pois dentro da teoria pulsional pode-se abordar outros problemas, como a crítica ao sujeito, realizada pelo filósofo alemão, e também o perspectivismo.
2. Evita-se certo monismo nas interpretações da vontade de poder, nas quais tudo é vontade de poder e esta acaba por excluir ou diminuir a importância da multiplicidade no pensamento de Nietzsche.
3. Como consequência do ponto anterior, consegue-se fugir da crítica heideggeriana de que Nietzsche foi um filósofo metafísico e de que um dos pontos centrais de sua metafísica seria o monismo da vontade de poder.

A inversão feita oferece outra vantagem: quando se tomam as pulsões como subitem da vontade de poder, há o risco de se compreender mal a vontade de poder, pensando-a como uma vontade, o que ela não é, pois a crítica da noção de sujeito, empreendida por Nietzsche, permite perceber que não há um sujeito querente ou um sujeito da vontade de poder.

É claro que tal inversão não é perfeita e não está isenta de problemas. Como será mostrado adiante, a análise a partir da teoria pulsional oferece também um grande problema, difícil de ser contornado, que é a conceituação de pulsões e os diversos termos que Nietzsche utilizou para retratá-las; os quais às vezes mais confundem do que esclarecem.

Se em um procedimento genealógico se dissecasse o ser humano, qual seria o limite dessa dissecação? No pensamento de Nietzsche o ser humano é, intimamente, um conjunto de pulsões, ou seja, um conglomerado de forças em constante combate umas com e contra as outras. Esse combate é o próprio ser das pulsões: as pulsões só existem enquanto estão em conflito umas com e contra as outras.

Desde o início de sua obra filosófica Nietzsche tentou desenvolver uma filosofia agonística. Nela, o conflito seria o regulador das relações humanas, das criações humanas e do próprio ser humano. Essa busca por um princípio agonístico é encontrada já em suas primeiras obras. Em um texto chamado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, elaborado como um mimo à senhora Cosima Wagner, redigido entre 1870 e 1872, lê-se:

No esforço inevitável do trabalho de milhões, o que podemos encontrar, além do impulso de existir a qualquer preço, o mesmo impulso todo-poderoso pelo qual as plantas atrofiadas espalham suas raízes sobre a rocha nua?! Dessa **assustadora luta pela existência** só podem emergir os homens isolados que imediatamente voltam a se ocupar da cultura artística por meio de nobres quimeras (...). (NIETZSCHE, 2005, p. 39-40, grifo nosso).

Neste texto já aparecem os elementos que mais tarde comporiam o que aqui é chamado de teoria pulsional de Nietzsche, em especial o conflito entre forças distintas como mantenedor da vida. A ideia de encontrar um princípio agonístico que sustentasse seu pensamento é tão intensa que antes mesmo de formular o par conceitual antagônico, porém complementar, Apolo/Dionísio, o filósofo já analisava a Grécia Antiga a partir das tensões internas, atribuindo à boa e à má Éris o desenvolvimento da Grécia e sentenciava que a vida grega sem a disputa e a tensão sempre descambava para a barbárie e violência.

Essa busca por uma fundamentação agonística de sua filosofia desembocou na formação do par conceitual Apolo/Dionísio, que serviria não apenas como categoria de análise aplicável à arte e ao mundo estético, mas também como chave de compreensão de tudo o que existe, em especial da existência humana. A constante luta e tensão entre Apolo e Dionísio não apenas constrói a obra de arte, mas funda a existência humana como obra de arte.

Se a ideia de desenvolver uma filosofia agonística persistiu e ganhou corpo no segundo livro de *Humano, demasiado humano* foi a partir de *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* que Nietzsche constatou que as valorações e crenças morais não derivam de fontes metafísicas ou extra-humanas, pelo contrário, elas são bastante humanas. Diria Nietzsche: “demasiado humanas”, pois nascem de algo em nós, uma força não deliberada, uma força irracional e que opta pela vida em face de qualquer circunstância, mesmo do rebaixamento da vida. Mas como

nomear tal descoberta?

O léxico com o qual Nietzsche nomeou esse conjunto de forças é bastante variado, em especial no período anterior a *Além do bem e do mal*. Algumas das palavras mais utilizadas são: pulsão (*Trieb*), instinto (*Instinkt*), afeto (*Affekt*) e paixão (*Leidenschaft*). Embora o uso indiferenciado de termos tão distintos tenha causado problemas de interpretação, em especial o uso da palavra instinto, seria difícil e até infrutífero tentar diferenciá-los no modo como o filósofo os utilizou. Em apenas um caso essas palavras possuem semelhança de significados em alemão. É o caso da palavra *Instinkt*, cuja definição no dicionário *Duden* da língua alemã é: “Instinkt, der: 1. natürlicher **Antrieb** zu bestimmten Verhaltensweisen. 2. richtiges, untrügliches Gefühl. (1. **impulso** natural para certos comportamentos. 2. direito, correto, sentimento inconfundível).” (DROSDOWSKI, 1988. Tradução e grifo nossos).

Também o dicionário de sinônimos da editora alemã Directmedia (GÖRNER, 2003) apresenta a palavra *Trieb* como sinônima da palavra *Instinkt*. A relação contrária também se verifica, sendo *Trieb* apresentado como sinônimo de *Instinkt*. Quanto às palavras afeto (*Affekt*) e paixão (*Leidenschaft*), elas não possuem relação uma com a outra nem com as demais palavras utilizadas por Nietzsche. Todavia, se se analisam as principais definições de todas elas, descobre-se um elemento comum que pode servir de pista para melhor compreender a utilização dessas palavras pelo filósofo.

Trieb, der: 1. starker [natürlicher] Drang zu bestimmten Handlungen.
(Pulsão: 1. forte [natural] desejo de certos atos).

Instinkt, der: 1. natürlicher Antrieb zu bestimmten Verhaltensweisen.
(Instinto: 1. impulso natural para certos comportamentos).

Affekt, der: heftige Erregung; Affekte auslösen, hervorrufen (Afeto: agitação violenta: desencadear, causar emoções).

Leidenschaft, die: heftiges Verlangen; starke Gefühlserregung.
(Paixão: desejo ou solicitação forte; forte sentimento de emoção).
(DROSDOWSKI, 1988, tradução nossa).

Nos quatro casos há acontecimentos volitivos que indicam um forte arrastamento ou inclinação não racional em direção a alguma coisa, como se uma pessoa “tomada” por um desses “sentimentos” ou “sensações” não pudesse reagir racionalmente, podendo apenas obedecer a essa ordem não racional e

aceder aos seus caprichos. Usou-se a palavra “volitivos”, entretanto ela também não dá conta, no pensamento nietzscheano, da amplitude do problema: as pulsões não são atos volitivos; pelo contrário, os atos volitivos são conseqüências das relações pulsionais no interior de um indivíduo. Analisando os textos de Nietzsche, percebe-se que esses termos são facilmente cambiáveis, como no caso a seguir:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o **impulso** de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) como o impulso (*Trieb*) cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso. – em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) (nós o devemos à inconstância de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios. (NIETZSCHE, 1992, p. 13, grifo nosso).

É bastante claro que nas partes destacadas do texto poder-se-ia substituir pulsão (*Trieb*) por instinto (*Instinkt*) ou correlatos e não haveria perda de sentido, tendo-se então: “instinto de autoconservação” em vez de “impulso de autoconservação”. Nesse caso, o impulso é mostrado como uma força primitiva, anterior à conservação, base da vontade de poder. Lê-se na mesma obra (NIETZSCHE, 1992, p. 58): “(...) na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos (*Instinkte*) mais fortes que se possuía, a própria “natureza”: é *esta* alegria festiva que reluz no olhar cruel do asceta, do entusiasta “antinatural”.”

Nesse caso, substituindo a palavra “instintos” por “pulsões” tem-se a mesma compreensão do trecho citado. As outras duas palavras, paixão (*Leidenschaft*) e afeto (*Affekt*), têm incidência bem menor na obra de Nietzsche como significação das pulsões. Mesmo assim, é possível ler abaixo um exemplo claro em que a palavra paixão poderia ser substituída por instinto ou pulsão, sem perdas:

A desrazão ou razão oblíqua da **paixão** (*Leidenschaft*) é aquilo que o vulgar despreza no nobre, mais ainda quando esta se volta para objetos cujo valor lhe parece fantástico e arbitrário. Ele se aborrece com quem sucumbe à paixão (*Leidenschaft*) do estômago, mas entende a atração que há por trás dessa tirania; não entende, porém,

como se pode colocar em jogo a saúde e a honra pela paixão (Leidenschaft) do conhecimento, por exemplo. (NIETZSCHE, 2001, p. 3, grifo nosso).

No trecho que antecede essa citação, Nietzsche explica como é difícil para o homem não nobre compreender alguns rompantes dos senhores, por exemplo, ao cometer uma loucura quando deu sua palavra, ao invés de quebrar a palavra. Nietzsche, então, afirma que os servos são mais astutos e inteligentes, justamente porque não se deixam arrastar por essas forças, e continua com a citação. Nela pode-se perfeitamente substituir a palavra paixão pela palavra instinto ou pela palavra pulsão, resultando em: “a desrazão ou razão oblíqua do instinto/pulsão é aquilo que o vulgar despreza no nobre”. A paixão/pulsão nesse caso não é um ato de volição de um ser dotado de vontade e consciente de suas escolhas, pelo contrário, é um arrastamento ao qual “o intelecto tem de silenciar ou servir” (NIETZSCHE, 2001, p. 3).

Na seção de número 109 de *Aurora* há uma perfeita correlação entre afeto e pulsão: esta é uma seção mais longa que o comum para o período e tem o intrigante título *Autodomínio e moderação, e seu motivo último*:

Isso também ocorre quando o orgulho de um homem se rebela, como lorde Byron e Napoleão, por exemplo, e se sente como uma afronta o predomínio de um determinado **afeto** (Affectes) sobre a atitude geral e a ordem da razão; daí surge o hábito e a vontade de tyrannizar o **impulso** (Trieb) e fazê-lo como que gemer. (NIETZSCHE, 2004, p. 109, grifo nosso).

Neste exemplo Nietzsche tomou ambas as palavras (afeto e pulsão) como sinônimas. Apesar de, na obra de Nietzsche, essas palavras muitas vezes serem usadas como sinônimos, em muitas outras elas têm um sentido totalmente distinto, em especial paixão e afeto, as quais o filósofo também utilizou com um sentido bastante comum, sem dar a elas a mesma carga semântica que atribui à palavra pulsão. Mesmo a palavra pulsão às vezes é utilizada, principalmente nas obras iniciais, em um sentido distinto do que se viu na citação anterior.

A dinâmica pulsional

No caminho para compreender a teoria pulsional de Nietzsche, há três

pontos que não podem ser ignorados, sob pena de uma má compreensão dessa teoria. Estes pontos são:

- a. Tomar as pulsões como substâncias;
- b. Dividir ou classificar as pulsões;
- c. Tomar as pulsões como instintos no sentido tradicional da palavra.

Cada uma dessas interpretações das pulsões traz um inconveniente; as duas primeiras serão analisadas agora e, mais adiante, a terceira.

Uma das maiores dificuldades em analisar o conceito de pulsões e a constituição da teoria pulsional de Nietzsche é fugir a uma interpretação substancialista. Na tentativa de fugir de outro problema bastante real, uma interpretação metafísica das pulsões, muitas vezes se interpreta as pulsões como se fossem uma substância. É o que faz Scarlett Marton quando afirma que:

Na ótica nietzscheana, **o corpo humano** ou, para sermos precisos, o que se considera enquanto tal, seria **formado por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si**, uns vencendo e outros definhando – e assim se manteria durante certo tempo (...). Consistindo numa pluralidade de adversários, tanto ao nível das células, quanto dos tecidos ou órgãos, o corpo humano é animado por combate permanente. Até o número dos seres vivos que o constituem muda sem cessar, **dado o desaparecimento e a produção de novas células**. No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer. (MARTON, 2001, p. 171, grifo nosso).

Em um primeiro momento, a análise parece realmente acertada, todavia, analisando mais detidamente a citação, percebe-se dois problemas: o primeiro consiste na relação das pulsões com as células e em classificá-las (as pulsões) como “seres vivos microscópicos”. Se as pulsões fossem as células, ou algo que existe nelas, ou em função delas, não haveria por que Nietzsche tê-las chamado de pulsões ou significá-las com outros vocábulos, afinal, a biologia em sua época já havia fornecido uma boa ideia do que são as células. O outro problema é que, se as pulsões tivessem relação com as células, seria difícil justificar o conflito pulsional; afinal, os modelos biológicos de hoje e também da época de Nietzsche admitem exatamente o contrário de um combate: uma colaboração harmoniosa e pacífica entre células, tecidos e órgãos.

Essa visão teleológica do corpo e de sua organização biológica está fundada em outra, que é anterior e que atribui ao corpo e à vida uma finalidade específica.

Essa finalidade está inscrita no elemento constituinte do corpo, sua substância. Quando Marton assevera que o corpo é constituído de seres microscópicos e relaciona-os com as células, ela toma as células como o lugar das pulsões no corpo, aproximando-se da ideia de que a teoria pulsional de Nietzsche seria uma ontologia biologicista, para a qual a substância constituinte do ser humano, e de seu corpo, seria a célula. O problema dessa ontologia biologicista é o mesmo de qualquer outra ontologia: a pré-suposição de uma finalidade na existência humana.

Uma ontologia sempre pressupõe um ser ou substância como modo de alguma ideia, seja a ideia platônica, seja a pura ideia formal de Kant ou ideia do absoluto hegeliano; o que se tem, em todo caso, independentemente da matriz metafísica adotada, é uma “materialização” na substância (modo da ideia) de objetivos específicos que ditam a finalidade dessa substância e, em último caso, da própria vida; porém, Nietzsche negou enfaticamente a possibilidade de que a vida humana tivesse algum objetivo tautológico, ontológico ou metafísico.

Para o pensador alemão, uma ontologia é, em último caso, uma transposição para a filosofia de um problema moral, o que pode ser mais bem compreendido pela sua crítica da moral. Segundo o filósofo, os tipos humanos inferiores, incapazes de aceitar a vida em todas as suas manifestações, em especial naquelas mais duras e cruéis, incapazes também de resistir a outros homens, mais bárbaros e mais primitivos, buscam um sentido para sua vida fora dela, imaginam um mundo metafísico, um reino dos céus ou paraíso, que antecede a vida material e que também lhe é posterior; é esse mundo, por fim, que dá sentido e forma à vida. Para Nietzsche, isso é claramente um mecanismo de autoenganação e autopreservação. Essa moral é também um instrumento de poder, pois, como consta na primeira dissertação de *A genealogia da moral*, por meio dessa revalorização da vida, os fracos venceram os fortes, domaram a besta louca e tornaram-se senhores dela.

Pois bem, para Nietzsche, uma ontologia nada mais é do que uma sofisticação desta ideia: transfere-se para antes da vida (substância) o fundamento da vida (ideia), e a prova de que essa ideia é verdadeira é que o

mundo é como é, e não de outro modo, ou seja, ele é assim porque a ideia que o gerou e se “modalizou” em substância “quis” que ele assim fosse. Assim, sai o Deus criador e entra a ideia; sai o homem e entra a substância, mas, para Nietzsche, o que persiste é o mesmo: a transposição para a filosofia dos preconceitos religiosos.

Com esse ponto de vista concorda Velloso Rocha, pois a partir do momento em que em Nietzsche não há uma substância, transcendente ou imanente, que permaneça inalterável a despeito dos acontecimentos do mundo e também não há uma ideia que possua modos ou atributos que sejam reflexos imperfeitos ou condicionados pelas faculdades intelectivas humanas, não é possível falar em um ser no qual se fundamente uma ontologia no pensamento de Nietzsche. Porém, essa mesma autora, ao se contrapor à ideia de que há uma ontologia em Nietzsche, chega a uma conclusão contraditória: não há no pensamento de Nietzsche uma ontologia em sentido tradicional, mas uma ontologia negativa:

A filosofia nietzscheana é uma ontologia negativa porque concebe o mundo como destituído de ser. De fato, o conceito de ser não designa apenas aquilo que é, mas aquilo que é *necessariamente*, em oposição ao que é de forma apenas contingente; aquilo que permanece idêntico a si mesmo, e que, portanto, pode suportar a mudança, ser seu sujeito e seu substrato; finalmente, o ser é aquilo que é em si mesmo e para si mesmo, independentemente de seu aparecer. (ROCHA, 2003, p. 44).

Defender o pensamento de Nietzsche contra as diversas tentativas de torná-lo uma ontologia e simultaneamente afirmar que esse pensamento é uma ontologia, porém negativa, e que essa negatividade se deve à ausência do ser no sentido tradicional, não é apenas uma contradição, mas indício de que o ponto central da crítica de Nietzsche à filosofia tradicional não foi entendido. A crítica de Nietzsche não se dirige apenas à tentativa da filosofia metafísica de encontrar um ser, mas à própria ideia de ser. O problema é muito mais profundo: para Nietzsche, não é que não exista um ser, é que a própria pergunta pelo ser não faz sentido.

Este não fazer sentido não é uma crítica lógica aos moldes do Círculo de Viena, para o qual um enunciado só faz sentido se corresponder a alguma realidade empírica. A crítica de Nietzsche não é lógica, é genealógica, pois buscar um sentido para o ser para então poder conceituá-lo é ignorar a história, não do

ser, mas de como ele foi erigido em problema filosófico e de como utilizou-se este problema para fugir das mais diversas realidades, ou melhor, para ocultá-las.

É o mesmo problema encontrado em Heidegger quando afirma que o pensamento de Nietzsche é uma ontologia, inclusive aos moldes tradicionais, que, em Nietzsche, o ser dos entes é a vontade de poder e que a vontade de poder, embora assuma aparências diferenciadas, é sempre a mesma e é única: força de expansão, domínio e subjugação, não apenas dos outros, mas de perspectivas distintas de mundo. Nessa análise de Heidegger, a vontade de poder possui o elemento central para que se torne o ser dos entes e, conseqüentemente, um ser capaz de fundar uma ontologia. Ela cumpre a exigência mais primitiva da lógica, que provavelmente se originou com Parmênides e foi adotada com gosto por Aristóteles: a identidade. Para o filósofo de *Ser e tempo*, a vontade de poder é igual a si mesma, e essa igualdade não é acidental, porém, necessária. Quando Heidegger supõe que a vontade de poder é o ser dos entes, ele ignora que a vontade de poder não é nem uma substância, nem uma ideia, nem um acontecimento. A vontade de poder é apenas a consequência do constante conflito pulsional, ou seja, um subproduto dessa luta.

As pulsões não querem nada, não possuem volição em direção a coisa alguma. Dizer que as pulsões possuem vontade de poder é inverter a “lógica” do pensamento nietzscheano: as pulsões apenas lutam e se conflitam umas contra as outras, e apenas assim existem. Desse modo, a vontade de poder não pode ser o ser dos entes, pois ela nada mais é que um subproduto dessa luta, não é uma vontade querente.

As pulsões também não podem ser o ser dos entes porque não possuem igualdade. As pulsões nunca são iguais a si mesmas, pois suas características são temporárias e definidas apenas na luta com outras pulsões. Seu aniquilamento ou absorção por outra pulsão, ou conjunto de pulsões, muda-as totalmente; enfim, as pulsões não possuem identidade, suas características alteram-se cada vez que elas entram em novos conflitos com outras pulsões. Todavia, seria possível pensar a luta como identidade das pulsões, tendo em vista que elas só existem enquanto lutam; mas dizer que as pulsões só existem enquanto lutam é uma tautologia, pois dizer pulsões significa dizer algo que luta. Então, a

a identidade das pulsões não pode residir nelas mesmas, pois se alteram sempre nesse processo de existir como algo em luta.

Por fim, falar em uma totalidade do ser dos entes, como o faz Heidegger, é incoerente, pois só pode imaginar e avaliar a totalidade dos entes algo que esteja fora dessa totalidade, e isso absolutamente não é possível ou concebível, ao menos não na filosofia de Nietzsche, pois, como ele mesmo afirma:

Juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. – Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria. (NIETZSCHE, 2006, p. 2).

A interpretação substancialista, porém, não é o único escolha no caminho da compreensão da teoria pulsional de Nietzsche; há também a interpretação que subdivide e classifica as pulsões em grupos. Isso é o que faz Acampora quando analisa as pulsões e as subdivide em categorias:

Essas forças são inúmeras, e mesmo que fôssemos capazes de fixar o seu número, em qualquer ponto esse número iria mudar, uma vez que algumas são absorvidas e incorporadas por outras. Nietzsche se esforça de diversas maneiras para capturar o sentido do processo da relação das forças simplificando radicalmente o seu número e subdividindo sua luta em uma grande escala – a luta entre a força criativa do Apolíneo e a força destrutiva do Dionisíaco (NT), a luta entre lembrança e esquecimento (GM), a luta entre a vontade de engano e vontade de conhecimento (ABM). Precisamente o modo como essas forças se relacionam entre elas exige maior atenção e elaboração do que este trabalho permite, mas uma coisa é clara: Nietzsche parece pensar que estes conflitos são definidores – nós somos a interpretação dessas batalhas – e produtivos – os resultados dessas lutas influenciam as diferentes fases de desenvolvimento, que não têm direção ou fim particular ou teleológico. (ACAMPORA, 2006, p. 326, tradução nossa).

A despeito da afirmação de Acampora, Nietzsche não subdividiu as pulsões em categorias, apenas afirmou sua existência, geralmente qualificada como irracional e sem direção específica que não a expansão e o domínio (poder). Outro problema são as categorias pulsionais sugeridas pela autora: ela juntou elementos de períodos distintos da filosofia de Nietzsche para formar essas

categorias.

É certo que Eugen Fink (FINK, 2003) afirmou que a filosofia de Nietzsche pode ser dividida em três momentos distintos, que são complementares, não havendo rupturas em seu pensamento. Porém, não se pode perder de vista que, embora não haja rupturas, alguns elementos do período inicial de sua filosofia (aquele que engloba as obras anteriores a *Humano, demasiado humano*) foram abandonados, aparecendo posteriormente apenas como menções rápidas. É o caso das forças apolíneas e dionisíacas. No seu período intermediário, aceito comumente como se estendendo até *Aurora*⁵, Nietzsche abandonou sua metafísica de artista e passou a nutrir grande desconfiança quanto à ideia de que a arte, pensada como trabalho do artista, em especial o artista profissional, seria a redenção da humanidade. É certo que no período final Nietzsche defendeu a ideia de que a vida, tornada uma obra de arte pela vivência incondicional de todos os seus aspectos (*amor fati*), os belos e os horríveis, e, muitas vezes, invertendo-os, a vida, nesta perspectiva, dá sentido a si mesma e pode ser pensada como uma justificativa de tudo o que existiu antes de nós e existirá após; porém, aí não há mais a metafísica de artista formulada na dualidade apolíneo/dionisíaco.

As outras duas classificações feitas em função da luta entre a lembrança e o esquecimento (discutido principalmente em *A genealogia da moral*), e vontade de engano e vontade de conhecimento (a principal obra a tratar do tema é *Além do bem e do mal*) nada mais são do que variações da vontade de poder, ou seja, elas são também subprodutos do constante conflito pulsional.

O que essa categorização das pulsões traz é o mesmo problema da interpretação substancialista, ou seja, conduz-se o pensamento nietzscheano a uma metafísica ou a uma ontologia, pois quando se subdividem e classificam as pulsões, dá-se a elas as mesmas características do ser: identidade, permanência

5 Alguns defendem que nesse período também está o livro *A gaia ciência*, em especial, por certo tom positivista que ainda é notado nos seus dois primeiros capítulos; porém, esse livro como um todo já representa o que há de mais importante no período final da filosofia de Nietzsche, a saber, a morte de Deus, o eterno retorno, o *amor fati* e o aparecimento de Zarathustra.

e, principalmente, igualdade, ou seja, as pulsões de uma determinada categoria são necessariamente iguais a si mesmas. Mesmo que Acampora afirme que as pulsões se modificam ao serem assimiladas por outras, elas permanecem como pulsões que possuem uma identidade, mesmo que essa identidade seja cambiante.

O que, então, são as pulsões? Independentemente da palavra que Nietzsche tenha usado para significar o conceito de pulsão, esse conceito possui um conjunto de ideias que o especifica, porém uma afirmação presente em um fragmento não publicado oferece uma ótima compreensão do que seja:

Não resta coisa (*Ding*) alguma, apenas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: sua essência está na sua relação com todos os outros *quanta*, em seu 'efeito' sobre eles. (NIETZSCHE, 1988, p. 259, tradução nossa).

Pensar as pulsões como *quanta* dinâmicos de energia é a melhor saída para o perigo representado pela interpretação substancialista e pela interpretação classificatória das pulsões, ambas fazendo a teoria das pulsões de Nietzsche redundar em uma ontologia. Entretanto, chamar as pulsões de *quanta* de energia ou *quanta* dinâmicos de energia não seria apenas mudar o nome das pulsões e repetir o processo pelo qual elas são vistas como ser, ou seja, atribuir-lhes identidade, permanência e igualdade? O risco persiste e é real, mas quando se pensa que esses *quanta* de energia não existem como seres reais, mas apenas enquanto estão em conflito uns com os outros, e que a partir do momento em que tal conflito cessa, cessa também seu existir, então, foge-se à possibilidade de repetir a ontologização do pensamento de Nietzsche quanto às pulsões. Com essa ideia concorda Oswaldo Giacoia quando afirma que as pulsões

(...) devem ser compreendidas como quantidades de energia dinâmica que não remetem a nenhuma essência ou suporte estável, identitário. Sua essência consiste em seu próprio efetivar-se, em seu produzir efeito sobre todas as outras quantidades de força com as quais se encontra necessariamente em, relação, mais precisamente, com as quais se determina numa relação de poder. (GIACÓIA, 1995, p. 81).

Essa visão das pulsões como *quanta* de poder é reforçada ainda por Casa Nova, quando afirma que:

Em todo acontecimento nos defrontamos com o estabelecimento de uma relação entre elementos perspectivísticos de ordenação de pluralidade de forças em jogo. Cada um destes elementos

perspectivísticos encerra em si mesmo uma determinada ascensão sobre esta pluralidade de forças e uma determinada capacidade de resistir aos elementos contrários à sua vigência. O mundo caracteriza-se então por um embate entre princípios de composição e estes princípios não estão senão inseridos em uma relação necessária de poder uns em relação aos outros. De acordo com uma certa formulação recorrente nos cadernos nietzscheanos de 1887/88, eles são *quanta* de poder e se instauram em sua identidade própria a partir “do efeito que exercem e ao qual resistem”. Porque o mundo é marcado originariamente por uma luta entre *quanta* de poder e porque se mostra em sua dimensão mais primordial enquanto uma guerra entre perspectivas detentoras de uma capacidade de domínio, temos a cada instante o despontar de uma conjuntura de poder. Esta conjuntura de poder precisa incessantemente transmutar-se em função de sempre novas composições, visto que a sua instauração não encerra de uma vez por todas a guerra (...). (CASA NOVA, 2001, p. 43).

Desse modo, vê-se que a teoria pulsional de Nietzsche toma o ser humano como um conjunto caótico de pulsões em constante luta e que só momentaneamente conseguem arranjos de poder que dão à existência a aparência de permanência. Não apenas o corpo humano é fruto dessas pulsões, mas tudo que envolve o corpo humano, inclusive a sua personalidade. Nietzsche radicalizou essa ideia quando afirmou que mesmo o sujeito nada mais é do que a consequência de toda essa luta constante, apenas uma pelinha de maçã sobre um caos constante.

Resta ainda um problema para bem compreender a teoria pulsional de Nietzsche: analisar as metáforas da natureza que o filósofo usou, em especial a palavra instinto para designar as pulsões, e compreender então se ele seria um filósofo da natureza.

O fato de Nietzsche utilizar muitas vezes um léxico repleto de metáforas relacionadas à natureza e a elementos da natureza levou muitos intérpretes a afirmarem que Nietzsche seria um filósofo da natureza e que este naturalismo estaria na base de sua explicação da moral, da dualidade moral nobre e moral escrava, e também na base da sua teoria pulsional. Em especial a teoria pulsional é apontada como um produto do naturalismo nietzscheano.

Essa interpretação é bastante comum entre autores de língua inglesa⁶ e

⁶ Christa Davis, Brian Leiter e Ansell-Pearson são alguns partidários bastante conhecidos dessa ideia.

funda-se na suposição de que Nietzsche embasa sua teoria em uma ideia de natureza humana que está relacionada às pulsões. Nessa interpretação, as pulsões ou a vontade de poder seriam, uma das duas, a natureza humana e, a partir desta natureza humana, tudo o mais seria respondido e definido. Leiter, por exemplo, afirma que: “Nietzsche não pertence ao grupo dos pós-modernistas como Foucault e Derrida, mas, ao invés, ao grupo dos naturalistas como Hume e Freud – ou seja, de modo geral, está entre os filósofos da natureza humana” (LEITER, 2002, p. 2, tradução nossa).

É certo que o vocabulário usado por Nietzsche não é específico e que, salvo raros conceitos, os demais são significados com palavras diferentes. Contudo, para afirmar que Nietzsche é um filósofo naturalista ou defensor da ideia de uma natureza humana, ter-se-ia de distinguir antes a ideia expressa pela palavra natureza por estes filósofos que Leiter designou acima: “de modo geral, está entre os filósofos da natureza humana”.

Na tentativa de fugir à supremacia dos conceitos metafísicos, orientados em especial por filósofos ligados à Igreja Católica, diversos filósofos do período moderno estruturaram suas filosofias buscando um fundamento na natureza, ou ao menos no que eles diziam ou imaginavam ser a natureza. Porém, esses filósofos caíram na armadilha denunciada por Nietzsche: sempre que se filosofa, inevitavelmente se cai em algumas das armadilhas da metafísica, devido à estrutura da linguagem, que não permite que se pense os acontecimentos sem que neles já esteja presente a linguagem fundamental da metafísica, a lógica. Mesmo Nietzsche, apesar de seus esforços, sabia que não poderia fugir a essa sina da filosofia. Filósofos como Hume, Hobbes e Rousseau, contudo, não estavam tão precavidos como Nietzsche com relação a esse aspecto.

O que essas teorias da natureza e da natureza humana acabaram por fazer, grosso modo, foi desdivinizar Deus, o mundo das ideias e seus correlatos, acabando por divinizar a natureza. Para isso, pressupuseram que a natureza estava munida de uma série de elementos anteriormente encontrados apenas nesse mundo das ideias ou em Deus: racionalidade, finalidade e, o principal, leis universais e regulares; mesmo Hume, com toda sua desconfiança empirista, não

conseguiu fugir à ideia de uma natureza finalista e racionalmente autorregulada e autorreguladora.

Essas ideias, porém, não fazem parte do pensamento de Nietzsche, que viu a natureza como o que há de mais brutal e ao mesmo tempo belo, pois esse brutal está isento de valoração moral; ele diria, ao invés de brutal, ciclópicas. Ele pensa essa natureza sem qualquer racionalidade ou lógica, afirmando, diversas vezes, que ela é inconsequente e desperdiçadora. Por isso, pode negar que a natureza tenha uma lógica interna reguladora ou finalidades e que essas estejam de qualquer forma associadas às pulsões.

Outra vertente na interpretação de Nietzsche como um filósofo naturalista baseia-se na relação que ele manteve com a ciência de sua época. De fato, Nietzsche tinha grande interesse nela; nos dois livros que compõem a obra *Humano, demasiado humano*, esse interesse pela ciência beira o positivismo. Nietzsche abandonou a metafísica de artista e buscou no positivismo, ou ao menos em um forte empirismo, uma ponte de transição para sua filosofia madura. No período final, esse interesse prosseguiu, embora sem tanta força, e Nietzsche reconheceu que o positivismo foi apenas uma ponte. Contudo, sua teoria das pulsões sofreu forte influência de leituras de biólogos da época, nos quais Nietzsche buscava argumentos para contrapor-se ao evolucionismo darwinista. É nessa perspectiva que Acampora afirma que Nietzsche é um naturalista:

Há uma concepção mais estreita de naturalismo que focaliza na relação entre filosofia e ciência de tal modo que reivindica que a filosofia é melhor quando seus modelos e métodos estão baseados nas ciências empíricas ou que ela deveria utilizar as pesquisas das ciências empíricas, ou ambos. (ACAMPORA, 2006, p. 315, tradução nossa).

Se, de fato, em seu período intermediário, Nietzsche nutriu grandes esperanças com relação à ciência como redentora da humanidade – principalmente no que tange aos problemas da metafísica, que o filósofo ainda não vira, que também estavam na ciência –, sua obra madura lançou suspeitas severas sobre a ciência, em especial sobre o que é o cerne do seu método, a ideia de causa e efeito. Nietzsche mostrou sua desconfiança com relação a essa última

ideia em um texto que se inicia criticando a moral e sua ideia central, o livre arbítrio:

Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário deste conceito monstro: isto é, o “cativo arbítrio”, que resulta em um abuso de causa e efeito. Não se deve coisificar erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar –), **conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente.** (NIETZSCHE, 1992, p. 21, grifo nosso).

Essa citação de Nietzsche contribui para encerrar definitivamente o problema do seu suposto naturalismo: para o filósofo, tudo o que embasa o naturalismo não passa de invenção humana; nada há anterior ao homem e que vá sobreviver a ele. Então, as pulsões também não servem de base, no pensamento de Nietzsche, para uma teoria da natureza ou da natureza humana, não aos moldes da filosofia moderna, único momento da filosofia em que faz sentido falar em naturalismo. Mesmo que o filósofo tenha usado com tanta frequência suas metáforas da natureza, ele admite que elas são metáforas; e vai além ao afirmar também que, quando os cientistas e os mecanicistas as usam, nada mais fazem do que criar metáforas e ficções.

Considerações finais

Estudando e pesquisando a noção de pulsão nas obras de Nietzsche, pode-se perceber que ela traz nova luz para diversas ideias do filósofo, e estas ideias certamente poderão ser mais bem compreendidas quando melhor compreendida for sua teoria pulsional.

Temos assim algumas ideias claras sobre o que as pulsões não são e

também sobre o que elas são. Também já se pode compreender o seu modo de agir e como este conceito está na base da noção, às vezes mais *popular*, de vontade de poder. Todavia, o conceito de pulsão tem um papel muito mais importante no pensamento de Nietzsche do que se tem dado a ele.

É o caso, por exemplo, da sua tipologia: o que torna um tipo humano superior ou inferior? O que faz com que uns sejam senhores e outros escravos? É possível afirmar que esta distinção não é qualitativa, mas quantitativa. São os *quanta* dinâmicos de energia, como Nietzsche também nomeou as pulsões, em seu constante conflito, que determinam o lugar que uma pessoa ocupa na escala tipológica do filósofo. Bem como também são as alterações nestas relações pulsionais que indicam a ascensão ou decadência do tipo humano.

Também a concepção que o filósofo alemão desenvolveu acerca da subjetividade humana, o *si* nietzscheano, depende de uma boa compreensão das pulsões. Como se lê em Zaratustra, o *si* (o complexo pulsional que cada ente é) ordena; o eu, apenas obedece.

Referências

ACAMPORA, Christa Davis. Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology. In: ANSELL-PEARSON, Keith. **A companion to Nietzsche**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2006.

CASA NOVA, Marco Antônio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. In: **Cadernos Nietzsche**, vl. 10, p. 27-47. São Paulo: USP, 2001.

DROSDOWSKI, Günther; MÜLLER, Wolfgang; SCHOLZE-STUBENRECHT, Werner; WERMKE, Matthias. **Duden**: Stilwörterbuch der deutschen Sprache. Dudenverlag: Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: 1988.

FINK, Eugen. **Nietzsche's Philosophy**. Translation: Goetz Richter. London and New York: Continuum Press, 2003.

GASSER, Reinhard. **Nietzsche und Freud**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

GIACÓIA, Oswaldo. O conceito de pulsão em Nietzsche. In: **As pulsões**. MOURA, Arthur Hyppólito (org). São Paulo: Editora Escuta, 1995.

GÖRNER, Herbert und KEMPCKE, Günter. **Wörterbuch Synonyme**: Neu bearbeitet und herausgegeben. Berlin: Directmedia, 2003.

JONES, E. **La vie e l'oeuvre de Sigmund Freud**. Paris: Gallimard, 1961, 3 tomos.

LEITER, Brian. **Routledge Philosophy Guide Book to Nietzsche on Morality**. Nova York: Routledge, 2002.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**. Ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.

NIETZSCHE. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2001.

_____. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1992.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2004.

_____. **Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos**. Tradução e prefácio: Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras Editora, 2005.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2006.

_____. **KSA**. München: Walter de Gruyter GmbH e Co. KG, Berlin, 1967-77 und 1988.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.